

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK
Gdańskie Seminarium Duchowne

Locutio mundi – znaczenie i zakres określenia „sakramentalność świata”

1. Rozumienie pojęcia sakramentalności; 2. Ku coraz szerszemu rozumieniu sakramentalności; 3. Sakramentalny świat-natura. Nawiązanie do księgi natury; 4. Czytelność sakramentalności świata; 5. Wartość świata; 6. Sakramentalność w kontekście ewolucyjnym? 7. Sakramentalność świata w kontekście Eucharystii i odpowiedzialność eklezjalna; 8. Zakończenie.

1. Rozumienie pojęcia sakramentalności

Człowiek zastaje naturę jako zawsze go poprzedzającą oraz jednocześnie otaczającą go z każdej strony. Częściowo aprioryczny charakter natury a częściowo związane z nią odczucia estetyczne mogą przyczynić się do doświadczenia, które posiada stosunkowo powszechny charakter: natura wzbudza zachwyt, który niejednokrotnie prowadzi do doświadczenia transcendencji, a to z kolei niekiedy również do wiary lub wpływa na wiarę już istniejącą. Przyroda potrafi zaprowadzić daleko myśl człowieka. Nie chodzi przy tym tylko o prowokowanie pewnych pytań, ale także o odpowiedzi, które nasuwa. Jednym z charakterystycznych przykładów w tym kontekście może być opis nawrócenia dwudziestoczworoletniego Sergiusza Bułhakowa (1871-1944), późniejszego prawosławnego teologa związanego z ośrodkiem teologicznym w Paryżu. W młodzięcym okresie ogromnego zmagania się w sobie wiary z niewiarą doświadcza on szczególnego poczucia Bożej bliskości i ojcostwa Boga, gdy przemierzając bezkresne stepy południowej Rosji w pewnym momencie dostrzega na horyzoncie, w świetle zachodzącego słońca, Góry Kaukazu. „Zacząłem się zastanawiać: a co by było, gdyby kosmos nie był pustynią, a jego piękno nie było maską lub złudzeniem – gdyby natura nie była martwa, ale żywa. Gdyby on istniał, miłosierny i kochający Ojciec; gdyby natura była odzieniem jego miłości i chwały...” [Kerr, Mulder 1994, 171]¹.

¹ Ostateczne nawrócenie S. Bułhakowa, które zaowocuje przyjęciem święceń kapłańskich, także nastąpi w oparciu o doświadczenie natury – będzie to zachód słońca i wieczer, tym razem w dalekiej północnej Rosji.

Autobiograficzna historia Bułhakowa jest przykładem doświadczenia wielu osób, zarówno w przeszłości, jak i obecnie. Natura, która w ten sposób zdumiewa, staje się także równoległe przedmiotem rozważań teologii próbującej zobjektywizować doświadczenie człowieka, a z drugiej strony cały czas pytającej się o to, czym jest świat rozumiany jako natura, jakie jest jego odniesienie do tajemnicy Boga i człowieka. Wraz ze wzmożonym zainteresowaniem całej teologii chrześcijańskiej tematyką natury, pojawiło się we współczesnej literaturze określenie „sakramentalność świata”². Stanowi ono próbę ujęcia tego, co jest osobistym, i nie tylko, doświadczeniem człowieka w jego kontakcie z naturą – tego, iż jest ona w stanie „mówić” do człowieka, tak iż mamy do czynienia ze swoistą *locutio mundi*, przy czym w ostatecznym wymiarze byłaby ona w rzeczywistości mową Boga do człowieka *poprzez* świat. Tak rozumiany świat nabiera wówczas charakteru sakramentalnego stając się symbolem odsyłającym poza siebie.

Określenie sakramentalność świata występuje zarówno w kontekście teologii sakramentalnej, jak i teologii stworzenia. Termin ten nasuwa jednak trudności związane z jego interpretacją, szczególnie w odniesieniu do innych form sakramentalnych, jakie występują w literaturze. Istniejąca trudność związana z teologiczną precyzacją wymaga zastanowienia się, jaka jest zasadność użycia określenia sakramentalności w odniesieniu do natury, jakie jest jego znaczenie oraz zakres.

Określenie sakramentalności, tradycyjnie związane z siedmioma znakami-rytami, znalazło szersze zastosowanie w teologii okresu Soboru Watykańskiego II i bezpośrednio poprzedzającej go [Semmelroth 1953]. Sakramentalność, która wykracza poza siedem sakramentów, została związana także z Chrystusem i Kościołem. Wskazanie na sakramentalny charakter osoby Jezusa wiązało się z chęcią podkreślenia związku teologii sakramentalnej z tajemnicą Chrystusa wcielonego, który poprzez tajemnicę swojego człowieczeństwa otwiera wierzącym drogę do życia w bezpośredniej łączności z wymiarem trynitarnym. W tym sensie Jezus – jako wcielony – jest nazywany prasakramentem (*Ur-Sakrament*) Ojca. Chrystus-człowiek jest rzeczywistym i (na) zawsze skutecznym (jako *verus*) ukazaniem oblicza Boga. Sakramentalność Kościoła – ujmowanego w literaturze w tym kontekście jako sakrament podstawowy – rozumiana jest jako przedłużenie pierwotnej sakramentalności Chrystusa. Jako taki Kościół staje się aktywną przestrzenią, w której aktualnie urzeczywistnia się sakramentalny charakter ekonomii zbawienia (zob. niżej), realizującej się w szczególnie sposób poprzez siedem sakramentów-rytów. W dalszej kolejności sakramentalność Kościoła realizuje się poprzez sakramentalną strukturę wspólnoty eklezjalnej. Ona w swojej całości oraz poprzez swoją strukturę hierarchiczną, jak również poprzez godność i odpowiedzialność

² Występujące w tekście pojęcie „świat”, wobec wieloznaczności terminu w literaturze teologicznej, należy rozumieć jako całość widzialnej rzeczywistości stworzonej poza wymiarem antropologicznym.

realizowaną przez ochrzczonych, jest znakiem Boga pośród świata [Dola 1995, 77-87; Haffner 1999, 1-4].

Nie brakuje dzisiaj głosów krytyki wobec tak rozumianego poszerzonego pojęcia sakramentalności. Wynikają one z braku precyzacji terminologicznej, której zabrakło m.in. w dokumentach *Vaticanum II*. K. Osborne mówi w tym kontekście o „hermeneutycznej łatwości”, jaką charakteryzuje użycie określenia sakramentalności zarówno w tekstach soborowych, jak i teologii posoborowej [Osborne 1999, 54]. Trudno nie przyznać mu racji. Wspólnym mianownikiem prezentowanej powyżej sakramentalności jest traktowanie pewnej rzeczywistości materialnej (szerokie rozumienie terminu) jako pośredniczącej, odsyłającej ku rzeczywistości ostatecznej, niewidzialnej. Ta ostatnia stanowi jednocześnie wymiar, który pozostaje w bliskim związku (różnym jednak w każdym z powyższych przypadków) z rzeczywistością pośredniczącą. Stąd szczególna rola Chrystusa – traktowanego jako wzorzec sakramentalności (choć nie chronologicznie) – w którym boskość i rzeczywistość, w której jest ona zapośredniczona, posiadają niepowtarzalne wzajemne odniesienie: człowiek jest jednocześnie „współistotnym Ojcu”. Takie rozumienie rzeczywistości sakramentalnej związane jest więc z symbolizmem w głębokim znaczeniu tego terminu, w jakim funkcjonował on w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa. Można mówić o zależności wręcz ontologicznej obu rzeczywistości, choć również nie tego samego stopnia w poszczególnych przypadkach. Inna będzie np. sakramentalność kapłana, ontologicznie złączonego wg teologii katolickiej z Chrystusem, inna będzie natomiast jedność natury boskiej i ludzkiej w Chrystusie. Sakramentalność to symbolika, która z natury jest znakiem pozostającym w łączności z symbolizowaną rzeczywistością. Przy czym nie ma znaku równości pomiędzy „symbolicznym” a „sakramentalnym”. Wszystko, co jest sakramentalne, jest również symboliczne, w sensie symbolu realnego, ale nie każdy symbol będzie posiadał znaczenie sakramentalne [Vorgriemer 1992, 27].

Sakramentalność oznacza, iż wymiar materialny posiada charakter komunikujący, który jednocześnie odsyła ku poziomowi, który jest niewidzialny, a z którym pozostaje on w nierozzerwalnym związku. Te cechy posiadają wszystkie trzy wspomniane podstawowe wymiary sakramentalne: Jezus Chrystus w aspekcie tajemnicy wcielenia, Kościół w swojej całości oraz chrześcijańskie sakramenty-ryty. We wszystkich tych trzech momentach wymiar materialny jest nośnikiem treści wykraczającej poza ujmowany zmysłowo aspekt widzialny. W tym sensie można mówić o przekształceniu (zwykłego) elementu materialnego, o jego rzeczywistej *transsignificatio*, co będzie adekwatnym stwierdzeniem w przypadku chrześcijańskich sakramentów-rytów, gdzie np. woda użyta w obrzędzie chrzcielnyim staje się wymiarem komunikacji łaski [Habgood 2007, 47-48; Chauvet 1988, 70nn]. Potrzebna będzie jednak precyzacja w przypadku sakramentalności Chrystusa i Kościoła, gdyż tutaj związek z rzeczywistością, do której odsyłają, nie powstaje w wyniku następstwa chronologicznego – przemiany elementu materialnego wcześniej „neutralnego”

– lecz jest stały: człowieczeństwo Chrystusa od początku komunikuje bóstwo, a wspólnota eklezjalna od swojego początku jest zjednoczona z Chrystusem-Głową. W sensie szerszym można by mówić w przypadku Chrystusa i wspólnoty Kościoła o rodzaju ludzkim, który w tych dwóch wypadkach, w precyzyjnych momentach historycznych i w określonych granicach (odpowiednio: Jednego i ochrzczonych) otrzymuje nową właściwość.

Choć współczesna teologia mówi przede wszystkim o wspomnianych wcześniej trzech podstawowych wymiarach sakramentalnych – Chrystusie, Kościele, rytach – wskazuje jednocześnie na charakterystykę ekonomii zbawienia, która w swojej całości, na przestrzeni historii obu Przymierzy, przybiera postać sakramentalną. Jest to sakramentalność rozumiana w szerszym znaczeniu: Bóg posługuje się osobami lub wydarzeniami, które komunikują zbawienie lub wolę Bożą. Całość działania Boga posiada taki charakter, tj. sakramentalny. Bóg posługuje się fragmentem stworzenia w realizacji swojej woli, a jednocześnie objawia przy tym siebie. Jest to zależność związana z elementem wolitywnym ze strony Boga. Sakramentalny charakter historii zbawienia nie posiada cech subiektywnych, poza oczywiście aspektem zgody odbiorcy, która wypływa z aktu wiary [Vorgrimler 1992, 28]. Takie działanie Boga – jego wybór osób, miejsc i wydarzeń – posiada charakter bardziej okazjonalny niż w przypadku trzech wspomnianych wyżej podstawowych wymiarów sakramentalności. Trzeba jednocześnie przypomnieć w tym miejscu fakt, iż Stary Testament posiadał także obrzędy i instytucje o charakterze sakramentalnym – ich znaczenie i rola zbawcza posiadały stały charakter. Chrześcijaństwo widziało w nich zaś zapowiedzi sakramentów Nowego Przymierza [KKK 1150]. Św. Tomasz traktuje obrzędy Starego Przymierza jako skuteczne do czasu przyjścia Chrystusa [Tomasz z Akwinu, STh I-II, q. 103, a. 2].

2. Ku coraz szerszemu rozumieniu sakramentalności

Choć mówienie o sakramentalnym charakterze historii zbawienia rozpina już dosyć szeroki łuk jeżeli chodzi o rozumienie sakramentalności, współczesna myśl teologiczna wychodzi jeszcze dalej. Punktem wyjścia dla szerszej perspektywy staje się dualność doświadczenia człowieka. Z jednej strony mamy do czynienia z pełnym materialnym zakorzenieniem człowieka, który będąc bytem materialnym realizuje swoją naturę w materialnym świecie. Z drugiej strony tenże człowiek odczuwa oddziaływanie, jakie wywołuje np. piękno. Nie będąc kategorią materialną, ukazuje ono człowiekowi pewne znaczenie, wyrażając się jednocześnie poprzez elementy materialne. Można w podobnych przypadkach mówić o tzw. momencie sakramentalnym. Jest to doświadczenie, które nie ogranicza się tylko do przestrzeni sakralnej czy liturgii, ale staje się możliwe w bardzo różnych kontekstach. Może ono mieć miejsce np. poprzez doświadczenie wspomnianego wyżej piękna (nieprzypadkowo np. liturgia dba

o piękno w różnych swoich aspektach), harmonii w rozmaitych wymiarach, np. architektury, muzyki, natury. Moment sakramentalny może także dotyczyć kontaktu z wytworami techniki. Może być również następstwem doświadczenia szczęścia, miłości itp. Materialny świat staje się wówczas porównywalny do drzwi lub okna, które ostatecznie mogą prowadzić *poza*, do doświadczenia *sacrum*. Tak rozumiana sakramentalność może także zostać wyrażona przez kategorię spotkania – Bóg spotyka człowieka poprzez elementy materialne i *vice versa*. Cała rzeczywistość materialna posiada w tym ujęciu potencjalnie sakramentalny charakter. Jednocześnie takie rozumienie rzeczywistości materialnej pośrednio wskazuje, iż Bóg nie jest doświadczany w świecie bezpośrednio. Jest doświadczany w rzeczach – poprzez nie. Jest on osiągalny tylko razem ze światem i poprzez świat. Doświadczenie Boga jest w ten sposób zawsze doświadczeniem sakramentalnym [Noll 1999, 13]. W takim układzie sakramentalność należy do natury życia chrześcijańskiego: jego częścią jest doświadczenie Boga poprzez materialny świat. Świat pod tym względem daje się porównać do witraża: szkło emanuje światło. Widać światło, ale nie zewnętrzny świat będący faktycznym źródłem światła.

Szeroko rozumiany wymiar sakramentalny realizuje się w osobie, społeczności, świecie, historii. Zarazem wszystkie te wymienione wymiary są ze sobą dynamicznie powiązane. W szerokim ujęciu całe stworzenie i ludzkość mogą być objawieniem Boga. Tak widziana szeroka sakramentalność jest jednocześnie sakramentalnością wynikającą z postulatu holistycznego postrzegania rzeczywistości stworzonej jako znaku Stwórcy [Martinez 2004, 5]. Określenie holistyczny nie zawiera w tym przypadku powiązania z New Age. Jest uprawionym chrześcijańskim postulatem spójnego teologicznego ujęcia wszystkich aspektów stworzonej rzeczywistości jako należących do tego samego planu Bożego. Pozytywna konotacja związana z elementem materialnym, który służy Bożym planom, znajduje swoje głębokie a zarazem fundamentalne uzasadnienie w fakcie wcielenia Chrystusa, który dla wyrażenia tego co boskie przyjął formę materialną. Wcielenie oznacza, iż materia nie tylko jest zdolna do bycia nośnikiem tego co boskie, ale również że może stanowić, w sensie szerszym, realizację Bożej myśli, planu, woli. Z drugiej strony podkreślanie wartości wcielenia staje się koniecznością szczególnie dzisiaj, gdy teologia ekologiczna pyta o relację Boga i natury, a także w szerszym kontekście, wszędzie tam gdzie pojawia się mówienie o Bogu, który pozostaje w określonym stosunku do świata. Często bowiem powstaje uzasadnione pytanie, o jakiego Boga chodzi. Chrześcijaństwo jest zobowiązane do mówienia o świecie w kontekście objawienia – do (umiejętnego) włączania wydarzeń i kategorii pochodzących z historii zbawienia do teologii natury.

Innym kontekstem, w którym mieści się odniesienie do szeroko rozumianej sakramentalności, jest podkreślana we współczesnej teologii immanencja Boga. Jest ona przeciwstawiana długiej tradycji akcentowania przede wszystkim aspektu transcendencji. Ten ostatni znajdował swoje przełożenie

w praktycznym ograniczeniu doświadczenia Boga do wymiaru wewnętrznego człowieka. Dawne (choć relatywnie niezbyt odległe czasowo) oczekiwania na „lepsze” życie w eschatonie znajdowało swoje odzwierciedlenie w tzw. krótkiej perspektywie spojrzenia na świat – jako rzeczywistość przejściowa nie stanowił on wartości. Przy czym transcendencja często była ograniczana do wymiaru np. liturgii czy modlitwy. Przełom w teologii katolickiej związany z pojawieniem się teologii rzeczywistości ziemskich zaowocował nowym spojrzeniem także na inne aspekty życia chrześcijańskiego. Dzisiaj transcendencja, jej dowartościowanie, pozwalają na odmienne spojrzenie. Życie chrześcijańskie toczy się w szeroko rozumianym „świecie”. Jest ono także aktywnością przemieniającą świat, a jednocześnie posiada aspekt niezależności wobec tegoż świata. Dobrze rozumiana *libertas christiana* nie będzie obawiała się zanurzenia w świat. Współcześnie w tymże świecie odnajdujemy Bożą obecność. Rzeczywistość ducha nie wyczerpuje się na poziomie wewnętrznym człowieka. Bóg jest immanentnie działającym na poziomie „rzeczy”. Chrześcijaństwo uczy się dzisiaj umiejętnego powiązania wymiaru transcendencji i immanencji.

Przedstawione powyżej rozumienie sakramentalności nie oddala się całkowicie od swojego kategoriałnego punktu wyjścia, jakim są sakramenty-ryty; posiada cały czas swoje żywe odniesienie do nich. Mówiąc o sakramentalnym charakterze rzeczywistości wskazujemy jednak, iż w swojej całości posiada ona zdolność ukazywania transcendencji – nie tylko poprzez ryty. Taka wizja świata może m.in. stać się pewnym ukierunkowaniem sprzyjającym ukazaniu *sacrum* w zsekularyzowanym świecie. Przy czym nie chodzi tutaj o tworzenie „dowodów” transcendencji, ale o werbalizację doświadczenia, które znane jest w całej historii ludzkości i obecne we wszystkich kulturach. Można przychylić się do opinii, według której dostrzegalibyśmy obecnie na obszarze chrześcijańskim kryzys sakramentów-rytów związany jest m.in. z utratą rozumienia zasady sakramentalnej, jeżeli tak chcemy określić podstawowe wspólne ludzkości doświadczenie transcendencji, które realizuje się poprzez szeroko rozumiany świat. Jest prawdopodobne, iż problem z praktyką sakramentów-rytów może znaleźć swoje rozwiązanie w odkryciu wymiaru tajemnicy w życiu codziennym [Martinez 2004, 3-12].

Postulowane szerokie rozumienie sakramentalności ukazuje całą rzeczywistość stworzoną jako potencjalnie sakramentalną. Uwypukla ono powiązanie wymiaru materialnego i duchowego. Jest to szczególnie widoczne na tle innych poglądów na temat rzeczywistości. Materializm lub naturalizm będą ukazywały rzeczywistość jako materię w ruchu; świat duchowy będzie zawsze złudzeniem. Dla nurtów spirytualistycznych lub idealistycznych rzeczywistość będzie ograniczona do wymiaru umysłu lub ducha; świat materialny będzie zaś – w zależności od zapatrywań – złem, będzie pozbawiony znaczenia lub będzie iluzją. Chrześcijaństwo natomiast wskazuje na sakramentalną drogę rozumienia rzeczywistości. Jest tutaj wyrażony chrześcijański realizm, który

łączy wymiar materialny i duchowy w ten sposób, iż świat duchowy wyraża się poprzez wymiar materialny.

Istotną kwestią jest w tym miejscu odniesienie antropologiczne. To, iż świat w różnych swoich aspektach „przemawia” do człowieka, wynika także z natury człowieka, który zdolny jest do odczytania go jako znaku Boga³. Człowiek odczytuje świat; jednocześnie *a priori* zastaje go. Ta fundamentalna uprzedniość świata jest w chrześcijaństwie interpretowana w kategorii daru. Świat staje się dla człowieka łaską podstawową, rodząc m.in. poczucie wdzięczności i zapraszając do włączenia się w dynamikę całej rzeczywistości.

3. Sakramentalny świat-natura. Nawiązanie do księgi natury

We wskazanym powyżej kontekście szeroko ujmowanej sakramentalności, w teologii współczesnej ze szczególną emfazą ukazuje się sakramentalny charakter świata rozumianego jako natura. Natura wzbudza w człowieku pytania graniczne, jest przestrzenią, w której człowiek może doświadczyć głębi rzeczywistości. Stąd także obecność elementów sakramentalnych w każdej religii. Dla chrześcijaństwa sakramentalny charakter natury jest wskazaniem na dostępność Boga przyszłości, tj. tego, który pociąga ludzkość i świat ku sobie, będąc przede wszystkim ostateczną nowością wobec całej aktualnej rzeczywistości [Haught 1993, 102].

Trudno dzisiaj z całkowitą pewnością ustalić, gdzie znajduje się początek określenia „sakramentalność świata”. Literatura anglojęzyczna wskazuje na Williama Temple’a, arcybiskupa Yorku, a później Canterbury, jako na pierwszego, który mówił o sakramentalności kosmosu podczas Wykładów Gifforda (*The Gifford Lectures*) na uniwersytecie w Glasgow w latach 1932-1934 [Temple 1934, 473-495]⁴. Niektórzy wskazują na zakorzenienie idei w poezji walijskiego autora George’a Herberta (1593-1633) mówiącego o dostrzeganiu Boga we wszystkich rzeczach [Herbert 1994, 171; Hart 2006, 13], choć nie należy absolutyzować tej informacji. Wielu autorów odwołuje się do zdania św. Ireneusza z *Adverus haereses: Nihil enim vacuum, neque sine signo apud Deum* [Ireneusz z Lyonu *Adv. haer.*, 4, 21, 3], choć kontekst cytatu, niestety, nie wskazuje na naturę. Byłaby tam zawarta raczej idea sakramentalności historii, jako że mowa jest o prefiguracji Chrystusa [Grillmeier 1975, 100].

³ P. Tillich mówi o tak rozumianym procesie jako o „otwarcu warstw rzeczywistości”. Dokonuje się ono przez symbol. „Aby mogło (...) nastąpić, muszą również zostać otwarte warstwy naszej duszy, naszej wewnętrznej rzeczywistości. Muszą one odpowiadać otwieranym przez symbol warstwom rzeczywistości zewnętrznej. Tak więc każdy symbol działa w dwóch kierunkach: otwiera głębsze warstwy rzeczywistości i duszy” [Tillich 1994, 138-139].

⁴ Dziewiętnasty z wykładów poruszając kwestię sakramentalności kosmosu posiada liczne odniesienia do tzw. idei sakramentalnej (*sacramental conception*), która wg autora stanowi warunek odniesienia wieczności do czasu, ducha do materii. Świat jest przeniknięty Bogiem. Rozważania antropologiczne prowadzą do ukazania zasadności chrześcijańskiej teologii sakramentalnej.

W jaki sposób interpretować sakramentalność świata-natury? Kwestia rozumienia sakramentalności świata związana jest z metaforą „księgi natury”. Tradycja chrześcijańska zwykła mówić o dwóch księgach objawiających Boga: Piśmie Świątym i księdze natury. Metafora ta obecna jest już w literaturze patrystycznej, zna ją także poza tym niechrześcijańska literatura łacińska – określenie występuje u stoików. Odwołanie do natury jako do źródła wiedzy o Bożym zamysle znajduje na gruncie chrześcijańskim jedno ze swoich pierwszych odniesień u Orygenesesa [Orygenes *Contra Cels.*, 5, 37], choć nie mówi on ściśle o księdze. Określenie „księga natury” łączyło się także z pewnym problemem. Metafora dotyczy objawienia Boga niewidzialnego w świecie stworzonym, który to świat nie uczestniczy jednak w istocie Boga-Stwórcy. Trudność polegała na ujęciu Bożego działania i myśli Boga w świecie różnym od niego. Stąd np. Augustyn będzie mówił w tym kontekście raczej o śladach Boga w świecie (*vestigia Dei*), choć określenie księgi pojawi się u niego przynajmniej jeden raz [Augustyn *Contra Faust.*, 32, 20]. Myśl np. Augustyna w tej kwestii będzie się sytuowała w kontekście apologetycznym, którego celem było wykazanie pozytywnego charakteru stworzonego świata przeciwko dualistycznemu rozumieniu rzeczywistości. Z czasem interpretacja metafory księgi natury będzie mówiła jedynie o odbiciu myśli Bożej, z podkreśleniem niepełnej jasności postrzegania ze strony człowieka. Jej rozumienie będzie wymagało umiejętności odczytania księgi [Pedersen 1992, 23-24].

Wraz z nastaniem epoki nowożytnej Kepler i Galileusz będą wskazywać na księgę natury jako na przedmiot zainteresowania nauki, szczególnie jeżeli chodzi o badanie matematycznych zależności obecnych w przyrodzie, które odzwierciedlają zamysł Boga. Jednocześnie kontekst nowożytnej nauki spowoduje, iż odkrywanie geometrycznych zależności stanie się przedmiotem działań naukowców, których można będzie porównać do kapłanów wiedzy [Pedersen 1992, 28-29]. Choć podejście to posiada swój kontekst zakorzeniony w myśli średniowiecza, wiek XVII wnosi rozumienie znaków natury jako posiadających własne znaczenie, a ich badanie staje się zajęciem niezależnej klasy naukowców. Księga natury nie jest już dostępna dla każdego, nawet wykształconego człowieka.

Ujmując kwestię syntetycznie, użycie terminu księga natury wskazuje na zawarte w stworzonej rzeczywistości materialnej informacje, które mogą stanowić źródło poznania Bożego zamysłu, a więc także wiedzę o samym Bogu. Choć literatura wskazuje na różne rozumienie określenia księga natury, znacząca jest jego (bądź terminologii pokrewnej) obecność w całej historii chrześcijaństwa.

Metafora księgi natury jest związana z kwestią sakramentalności świata, stawia bowiem wobec pytania o *status mundi*, o to czym jest stworzony świat, jakie są jego relacje wobec Boga i człowieka, o to, jakie informacje zawiera stworzenie.

Zagadnienie to wiąże się m.in. z rozumieniem zakresu Bożego objawienia. Teologia katolicka stoi na niezmiennym stanowisku, które podziela długą tradycję rozumienia widzialnej rzeczywistości stworzonej jako posiadającej

analogię wobec Stwórcy. Jest to zasada, która znalazła swoje odzwierciedlenie w stwierdzeniu IV Soboru Laterańskiego (1215): *Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* [DH 806]. Wskazana zasada, choć ukazuje niemożliwość adekwatnego ujęcia Boga z racji ograniczenia zdolności poznawczych człowieka oraz niedoskonałości języka, to ostatecznie zawiera pozytywną wymowę w tym sensie, iż wskazuje jednak na pewną analogię pomiędzy Stworzycielem a stworzeniem. W rozumieniu katolickim ta (choćby bardzo wąska) analogia staje się punktem wyjścia dla jakiegokolwiek mówienia człowieka o Bogu, umożliwia tworzenie jakiegokolwiek teologii. Katolickie stosowanie *analogiae entis*, tak bardzo nieakceptowanej przez pewne nurty protestantyzmu (już nie cały)⁵, wskazuje m.in. na możliwość dokonania ekstrapolacji, wychodząc od widzialnej rzeczywistości stworzonej i rozumowego zmierzania ku Stwórcy. Tak rozumiana natura łączy w pozytywny sposób naturę świata oraz racjonalność człowieka; zawiera w sobie pierwszy stopień objawienia [Jan Paweł II 1998, nr 19]. Stanowi to jednocześnie ważny element dla sakramentalnego rozumienia świata. Mając do czynienia z doświadczeniem człowieka, mamy także prawo odwoływać się do zaufania do ludzkiej natury (ponownie jako konsekwencji wiary w stworzenie), do sposobu odbioru przez człowieka całości rzeczywistości [Haught 1993, 199–200]. Świat – nie tylko objawione słowo – może wskazywać na transcendencję. Świat zaś to dzisiaj także kosmos. Jest on przestrzenią wręcz podstawową objawienia tajemnicy. Posiada istnienie, ale także historię, która wymaga postawienia także pytania o jej całościowe znaczenie [Haught 1993, 147–151].

Potrzeba w tym miejscu jednak istotnej precyzacji. Mówienie o sakramentalności świata nie jest tym samym co mówienie o księdze natury, jaką stanowi świat. Oba określenia nie pokrywają się w pełni, jeżeli chodzi o znaczenie. Posiadają jedynie elementy wspólne. Sakramentalność jest związana z odczytywaniem świata w kontekście wiary. Księga natury może zaś zostać odczytana przez każdego człowieka na zasadzie naturalnego wysiłku poznawczego. Ponadto ta ostatnia jest przedmiotem refleksji teologii naturalnej i nauk szczegółowych (już nie w kontekście objawienia). Refleksja obu ostatnich może stać się pomocą dla teologii systematycznej, która będzie starała się uzasadnić sakramentalne doświadczenie człowieka lub je ukierunkować.

Sakramentalność natury jest teologicznym określeniem, które bardzo mocno wspiera spójne teistyczne rozumienie rzeczywistości. Nowożytność zbyt szybko wyakcentowała rozdzielenie obu ksiąg: Biblii i natury. Ich separacja, która była długim procesem, doprowadziła w końcowej fazie także do eliminacji Boga jako postulatu ludzkiej racjonalności. Sakramentalność daje możliwość ponownego szerszego potraktowania zakresu ludzkiej racjonalności. Taki postulat – szerokiego rozumienia racjonalności człowieka, nieograniczonej do pozytywistycznej empirii – kieruje m.in. Benedykt XVI jako historyczno-społeczne

⁵ Brak jej właściwego rozumienia powoduje stwierdzenia niekiedy o bardzo osobliwym charakterze [zob. np. Brun 2002, 177–178].

wezwanie wobec współczesności [Leuzzi 2008]. Sakramentalność odwołuje się do wewnętrznego doświadczenia człowieka, ale i do bazowego rozumienia kontyngencji świata⁶.

Tak więc zarówno mówienie o księdze natury, jak i o sakramentalności świata, posiada pewne elementy wspólne. Oba określenia mogą ukazać Boże źródło świata, nawiązując do Bożego zamysłu odzwierciedlonego w stworzeniu, niosą w sobie znaczenie oraz pragną odwołać się do ostatecznej prawdy obecnej w rzeczywistości. Nie są jednak tym samym.

Z powyższych rozważań wynikają też określone wnioski dla sposobu rozumienia sakramentalności natury w porównaniu do sakramentalności Chrystusa, Kościoła, jak i sakramentów-rytów. W nawiązaniu do tego, co zostało przedstawione wcześniej, pojęcie sakramentalności mieści w sobie zmianę znaczenia elementu materialnego, który od pewnego momentu nabiera wartości symbolicznej. W przypadku Chrystusa, Kościoła i celebracji sakramentów mamy do czynienia z (różnego rodzaju) momentem ustanawiającym, który oznacza przemianę jednej jakości w drugą. Można tutaj mówić – cały czas zachowując świadomość dużego zróżnicowania treściowego „momentów ustanowienia” – odpowiednio o wcieleniu (przyjęcie ludzkiego ciała), początku Kościoła (początek nie tylko socjologiczny, ale ontologiczny, jeżeli chodzi o zasadę reprezentacji) i odpowiednich momentach celebracyjnych, podczas których poszczególne elementy materialne zyskują nowe znaczenie. Sakramentalny charakter natury nie posiada natomiast swojego momentu ustanowienia. Tak rozumiany świat zawsze i w swojej całości może być sakramentalny. Cały kosmos mówi do człowieka, od poznawalnego początku swojego istnienia. Także historia wszechświata posiada swoje przesłanie. Sakramentalność dotyczy więc tutaj wymiaru synchronicznego, wyrażającego przestrzeń, ale także diachronicznego, wyrażającego czas. Świat w tym sensie nie potrzebuje temporalnego momentu transsygnifikacji, ale przede wszystkim chwili nadejścia swojego czytelnika, którym jest człowiek.

4. Czytelność sakramentalności świata

Zasadność wskazywania na sakramentalność świata trzeba także odnieść do teologicznego przekonania o racjonalnej strukturze całej rzeczywistości. Przekonanie to znajduje dzisiaj wielu partnerów [Coynne, Heller 2007]. Jest to świadomość obecna już w chrześcijaństwie starożytnym. Racjonalność w ujęciu teologicznym – choć może bardziej adekwatnym określeniem byłaby Boża harmonia, porządek (jednak z mocną inklinacją w kierunku racjonalności) – wynikała od początku z samej zasady stworzenia. Świat, kosmos posiadają strukturę „logiczną”, strukturę „słowa” jako stworzone przez Logos będący

⁶ Interesujące – niezależnie od ich interpretacji – badania przeprowadzone na pocz. XXI w. na dzieciach wskazują, iż myślenie religijne, w tym traktowanie świata jako stworzonego przez Boga, nie pochodzi z przekazu rodziców, ale jest w człowieku pierwotne [Brooks 2009].

uosobionym Słowem, wyrazem myśli i planu Ojca. Świat jest pomyślany w Bogu. Tak rozumiane stworzenie zawiera w sobie informację, gdyż Bóg stwarzając wypowiada się w sposób charakterystyczny dla swojej natury. Bóg w każdym momencie daje o sobie świadectwo w rzeczach stworzonych, ale w tym również poprzez świat rozumiany jako całość. Świat został stworzony przez s(S)łowo. Słowo Boga jest także tym, co podtrzymuje cały czas świat w istnieniu [Scheele 1987, 106–107.111; Tomasz z Akwinu *Contra gent.*, lib. 4, cap. 13]. Sakramentalność będzie zawsze odwoływała się do źródła świata. Świat (nieustannie) posiada odniesienie do źródła swojego istnienia. Stwórcza moc sprawcza czyni jego istnienie możliwym w każdym momencie. Zasada partycypacji znajduje tutaj swoje pełne odzwierciedlenie. Świat istnieje w Bogu [Tomasz z Akwinu *STh I*, q. 8, ad 2], który wypowiedział się *ad extra* poprzez stworzenie, a sakramentalność staje się (subiektywnym) potwierdzeniem możliwości i skuteczności jego działania. Wobec tego także Stwórczy Logos nie jest czymś całkowicie zewnętrznym wobec świata. Świat posiada w nim swoje zakorzenienie, jest skutkiem jego działania i posiada jego odcisk. Świadomość „logicznego” zakorzenienia świata sprawia, iż zasadne staje się mówienie o dialogicznej strukturze świata. W naturze i poprzez naturę rozlega się wołanie. Pochodzi ono od Osoby i ukierunkowane jest ostatecznie ku osobie, ku racjonalnemu bytowi zdolnemu do „usłyszenia Słowa”.

Mówienie o sakramentalności stworzenia posiada ukierunkowanie antropologiczne. Bóg poprzez świat pragnie ukazać się człowiekowi. Odpowiedź człowieka ma miejsce m.in. poprzez akty symboliczne. Byłyby to tzw. sakramenty naturalne tradycyjnej teologii w rozumieniu tomistycznym [Vorgrimler 1992, 15], ale także wszystkie rytury, które umożliwiają nadanie egzystencji sensu wychodzącego poza rzeczywistość widzialną. Ma miejsce wówczas spotkanie ducha z duchem i doświadczenie działającego Boga.

Świat w swojej całości komunikuje informację. Akcentowanie wymiaru indywidualnego doświadczenia sprawia jednak, iż nie chodzi tu tylko o przekaz „pewnej” informacji, ale o komunikację samej osoby Boga. W tym przejawia się jeszcze jedno podobieństwo sakramentalności świata do sakramentów-rytów. Bóg daje siebie poprzez świat. Tutaj znajduje w najwyższym stopniu swoje odzwierciedlenie wspomniane chrześcijańskie przekonanie o świecie, wyrażające się w ukazywaniu stworzenia poprzez perspektywę daru. Istotą trynitarnego Boga jest dawanie siebie. Wszystkie jego dzieła muszą ostatecznie być interpretowane w kategorii daru. Potrzebne jest w tym miejscu oczywiście zastrzeżenie, iż wykorzystana kategoria daru posiada swoje wewnętrzne zróżnicowanie. Bóg w różny sposób udziela siebie w poszczególnych formach sakramentalnych; inaczej daje siebie w stworzeniu, inaczej w sakramentach-rytach, inaczej wreszcie w swoim Synu (wcielenie). Bóg w swojej wolności wyraża się zgodnie ze swoją własną naturą. Czysty duch stwarza rzeczywistość materialną. Ta jednak posiada podwójną funkcję: z jednej strony staje się wyrazem Ducha (stworzenie), z drugiej strony jest także nośnikiem ducha (antropologia).

Człowiek doświadcza siebie jako otwartego ku nieskończoności; dwa wspomniane wymiary duchowe spotykają się jednak na pośredniczącej płaszczyźnie materialnej z racji – mimo podobieństw – wzajemnej nieprzystawalności.

Stąd umysł człowieka jest w naturalny sposób otwarty na sakramentalność jako na wyraz Ducha. Stworzony duch człowieka posiada zdolność rozpoznania Innego. Istnieje możliwość takiej lektury natury, która prowadzi do przekonania o jej wysublimowanym z duchowego punktu widzenia charakterze. Także w tym sensie świat staje się objawieniem [Temple 1934, 493-494]⁷. To rozpoznanie jest jednocześnie uznaniem istnienia pierwotnej Tajemnicy, która otacza zarówno człowieka, jak i naturę. Sakramentalność umożliwia określone doświadczenie pomagające w zrozumieniu tego, iż materialność nie wyczerpuje rzeczywistości.

Stąd rozpoznanie wielkiej dynamiki, jaka cechuje świat otwarty (dwukierunkowo) na ducha. To rozpoznanie staje się doświadczeniem twórczej mocy Boga, a jednocześnie dobroci stworzenia [Hart 2006, 13]. Ostatnie określenie, wymagające cały czas adekwatnej teologicznej interpretacji, ukierunkowuje myśl ku m.in. planowi, którego celem jest podzielenie się przez Boga sobą ze stworzeniem i pociągnięcie go ku sobie, łącznie z przemianą, którą oczekuje stworzony świat poza nim samym.

Pozostaje kwestia rozumienia sposobu odczytania świata, dostępności informacji w nim zawartej w kontekście kategorii sakramentalności. Problem łączy się według mnie z trzema pytaniami, powiązаныmi częściowo z tradycyjnym rozumieniem sakramentu: 1) na ile sakramentalność związana jest z subiektywizmem odbioru? 2) czy w nawiązaniu do sakramentów-rytów wymaga ona uprzedzającego aktu wiary do skutecznego odczytania informacji? 3) czy w kontekście analogii do innych form sakramentalnych jest zasadne zastosowanie pojęcia mistagogii?

1) Wspomniane wcześniej niepokrywanie się w pełni terminu sakramentalności świata i księgi natury (mimo istnienia pól wspólnych) wskazuje na oczywistą niewystarczalność przyjęcia metod nauk szczegółowych jako sposobu odczytania świata w tym względzie. Należałoby tutaj także postawić kwestię: ile z Boga pokazuje natura w kontekście analizy sakramentalności świata. Przede wszystkim natura posiada charakter, który w racjonalny sposób może odsyłać ku Ostatecznemu. Stąd wiążące przekonanie Soboru Watykańskiego I o możliwej poznawalności (istnienia) Boga⁸. Jednak z teologicznego punktu

⁷ „The spiritually sensitive mind can be in personal communion with God, in, and by means of, all its experience. It is probable that no adequately sensitive mind exists, and that all must deepen their insight by periods of adoring contemplation, which alternate with periods of activity inspired and guided by what is then apprehended. But the goal is to fuse action and worship into the continuous life of worshipful service; in the holy city which came down from God out of heaven the seer beheld no place of worship because the divine presence pervaded all its life” [Temple 1934, 494].

⁸ DH 3004. Wiążący charakter stwierdzenia nie kłóci się z faktem niewiary, gdyż mowa o możliwości. Pius XII relatywizuje stwierdzenia *Vaticanum I* we wstępie do *Humani generis* [Pius XII 1950].

widzenia sakramentalność związana jest z wymiarem doświadczenia, które posiada charakter także osobisty. Refleksja nad sakramentalnością stworzenia prowadzi do czytelnej obserwacji, iż mowa jest w tym wypadku o (dozwolonym) subiektywizmie. Stwierdzenie subiektywizmu nie stoi w sprzeczności z powszechnym czy szerokim charakterem doświadczenia. Subiektywizm jest ponadto powiązany z faktem, iż mimo szerokiego doświadczenia sakramentalności świata wiąże się ono ze zindywidualizowaną treściowo lekturą. Jest ona kontekstowa, uzależniona od indywidualnych, poprzedzających ją doświadczeń. Gdy pytamy, jak odczytywać świat w kontekście sakramentalnym, można mówić tutaj w związku z tym o pewnym „metodologicznym rozczarowaniu”. Świat nie jest oczywisty w swoim wyrazie. Jego odczytanie jest uzależnione od pewnych przedzałożeń [Kessler 2006, 130]. Każdy znak sakramentalny posiada wymiar nieoczywistości. Dotyczy to także wszystkich podstawowych wymiarów sakramentalności, które zostały wcześniej wymienione: Chrystusa, Kościoła i sakramentów-rytów. „Nieoczywistość” jest cechą sakramentalności, gdyż ta ostatnia związana jest z „postacią tego świata”. W tym rozumieniu nieoczywistym znakiem dla swoich współczesnych był Chrystus (sam doskonały, ograniczony jednak niedoskonałą formą świata), nieoczywistym znakiem jest widzialny Kościół oraz (tym bardziej) celebrowane przez niego sakramenty. Nieoczywistość nie oznacza niemożliwości poznania, zrozumienia, skorzystania z – oznacza uprawnioną niepowszechność wniosków.

Podobnie ma się rzecz z sakramentalnością świata. Świat odsyła i informuje o istnieniu Stwórcy i o jego mocy oraz (w zależności od zakresu przyjętego dla rozumienia sakramentalności) o niektórych innych jego cechach. Jednak jak każda sakramentalność nie jest on wymiarem, który wymusza wnioski. Stanowi bardziej znak, który niepokoi rozum (ale i całość egzystencji). W tym sensie jest w stanie doprowadzić człowieka bardzo daleko. Posiada całkowitą rację John Polkvingorne, gdy mówi o potrzebie nie tyle doszukiwania się Boga w świecie, ale o potrzebie Boga do wyjaśnienia świata [Polkvingorne 1998, 13]. Sakramentalność może wskazywać na „potrzebę hipotezy Boga”. W takim ujęciu świat odsyła dalej jako rzeczywistość stająca pośrodku życia człowieka domagając się satysfakcjonującej interpretacji. Bezrefleksyjne przyjęcie aprioryczności świata jest nieracjonalne. Bardziej racjonalne wydaje się stwierdzenie nieumiejętności udzielenia odpowiedzi na tym polu. Ale sakramentalność, choć powiązana z racjonalnością w rozumieniu współczesnej metody naukowej, nie jest nią w takim znaczeniu. Jest doświadczeniem tego, co John Haught idąc za Bernardem Lonerganem z dużą emfazą określa wielokrotnie jako „nie tyle uchwycenie, co bycie pochwyconym” [Haught 2006, np. 54.91], a Paul Tillich uściśla jako „pochwycenie (*Ergriffensein*) przez coś ostatecznego” [Tillich 1994, 224]. Transcendencja dociera do człowieka poprzez różne ścieżki poznawcze: uczucie, estetykę itp. Staje się jednak realnym doświadczeniem.

- 2) Jeżeli chodzi o drugą kwestię, konieczne jest nawiązanie do sakramentów-rytów. Są one zrozumiałe wyłącznie w przestrzeni dojrzałej wiary. Z drugiej strony, celebrowanie poprzez doświadczenie piękna – choć w chrześcijaństwie liturgia nie pełniła nigdy roli ewangelizacyjnej, wymagając wręcz surowej niekiedy inicjacji – może przyczynić się do ukazania misterium i wzbudzenia wiary inicjalnej. Może to mieć miejsce również w przypadku odczytania sakramentalności świata. Nie potrzeba tutaj zawsze uprzedzającej wiary, tym bardziej wiary konfesyjnej. Subiektywizm doświadczenia sakramentalności tworzący zindywidualizowany kontekst osobisty może wzbudzić w człowieku wiarę inicjalną. Nakierowanie na „spoza”, które jest podstawowym rysem sakramentalności stworzenia, może zrodzić w człowieku tzw. wiarę fundamentalną. Z drugiej strony doświadczenie sakramentalne może wzmocnić wiarę już istniejącą.
- 3) Kolejna kwestia to nawiązanie do mistagogii, która jest odkrywaniem głębi misterium *a posteriori*. O ile sakramenty-ryty wymagają mistagogii, czy wymaga jej również sakramentalny świat? Odpowiedź jest w dużej mierze pozytywna. Tutaj może pojawić się miejsce m.in. dla teologii naturalnej, która skuteczność swojej argumentacji opiera na wierze już istniejącej. Pod tym względem istnieje analogia do sakramentalnej mistagogii. Zawsze oczywiście trzeba mieć na względzie zastrzeżenie, iż sakramentalność natury jest pojęciem należącym do teologii natury, nie do teologii naturalnej [Dembowski 1985, 244]. Swoistą rolę mistagogiczną mogą też pełnić nauki szczegółowe ukazując czytelnikowi świata różne aspekty natury, które ten wiąże z doświadczeniem sakramentalności świata, wzmacniając wymowę tego ostatniego doświadczenia.

5. Wartość świata

Temat sakramentalności dotyka bezpośrednio kwestii wartości, jaką chrześcijaństwo przypisuje widzialnemu stworzeniu. Akt stwórczy będący przede wszystkim relacją Boga do świata, odzwierciedla zamysł Boga. Jako takie stworzenie jest odsłonięciem Bożej prawdy i piękna. Pozwala ono na całościowe ujście tego, co częściowo ukazane jest w siedmiu sakramentach [Peacocke 2001, 148].

Przyzwyczailiśmy się do twierdzenia, iż chrześcijaństwo dokonało definitywnej desakralizacji świata (postępowałoby ono tutaj zresztą z godnie z duchem Rdz 1). Lecz dostrzeżenie sakramentalności świata każe ponownie przemyśleć radykalizm takiej interpretacji [Berzoza 2006, 46-55]. Świat jest przestrzenią działania Ducha i umożliwia głębokie, duchowe spotkanie z Bogiem. Jest przestrzenią immanentnej obecności Boga. Chrześcijaństwo, szczególnie w swojej wschodniej tradycji, nie boi się mówić w tym kontekście o eschatologicznym przeobstwieńciu całego stworzenia. Świat-stworzenie posiada już teraz aspekt sakralny. Jest on oczywiście jakością wtórną w tym sensie,

iż świat nie posiada sakralności sam z siebie. Jest jednak tak pomyślany, aby zawierał w sobie czytelny ślad stwórczej myśli. Świat nie jest boski, jest Boży. Jako taki pozwala zaś na mówienie o jego sakralnym charakterze. Jest to sakralność podobna do szacunku, jakim człowiek potrafi darzyć przedmioty z racji ich wcześniejszej lub aktualnej przynależności do osoby, którą kocha lub obdarza atencją. Takie rzeczy potrafią być „święte”. Podobnie sakralny charakter posiada świat. Jest znakiem Bożej obecności oraz źródłem inspiracji dla człowieka.

Myśl o sakralnym (zawsze wtórnie) charakterze świata może być także powiązana z chrześcijańskim przekonaniem o pozytywnym znaczeniu materialności. Teologia stworzenia znajduje się tutaj w koniecznym powiązaniu z teologią sakramentalną i sakramentalnym rozumieniem obecności Boga w świecie. Chrześcijańska celebracja sakramentów odkrywa przed człowiekiem świat jako stworzenie. Ten świat nie jest tylko profanum [Chauvet 1995, 553]. Chrześcijaństwo zostało nazwane przez Williama Temple’a najbardziej materialistyczną z wielkich religii [Temple 1934, 478]. Takie rozumienie świata wynika z dostrzeżenia i uznania wagi materialności w ekonomii zbawienia. K. M. George dostrzega odzwierciedlenie wtórnej sakralności stworzenia w cyklu eucharystycznym, gdzie chleb i wino stają się znakiem stworzenia, które w swojej całości zostaje wyniesione do obecności Boga. Ten sam znak wyniesienia rzeczywistości stworzone ma miejsce podczas ofiarowania darów [George 1990, 53].

Kontekst tak rozumianego stworzenia pozwala mówić o konieczności uwzględnienia fundamentalnej relacji Bóg-świat także przy określaniu tożsamości własnej człowieka i jego roli na ziemi. Nie oznacza to w żadnym wypadku przyjęcia pozycji geocentrycznej lub kosmocentrycznej w teologii. Mowa w tym kontekście o kreacjocentryzmie. Określanie charakteru odniesień człowieka wymaga także adekwatnego uwzględnienia wielorelacyjności w ramach trójkąta: inni – Bóg – świat. W kontekście wzajemnej relacji Bóg – świat chodzi o konsekwencje wypływające przede wszystkim z kenotycznie rozumianego stworzenia: Bóg pozostawia stworzeniu czas i wolność, aby mogło być ono realnie twórcze. Taki sposób rozumowania pozwala m.in. na stworzenie punktu wyjścia dla teologii ekologicznej. Człowiek powinien postrzegać swoją rolę m.in. jako pośredniczącą między Duchem (Bogiem) a materią [Hart 2006, 17-18].

6. Sakramentalność w kontekście ewolucyjnym?

Teologia ewolucji stawia dzisiaj postulat konieczności wyciągnięcia wniosków z szeroko rozumianego kontekstu życia człowieka, jakim jest nie tylko kosmos, ale także przestrzeń czasu tworzona przez własną historię wszechświata. Także ewolucja kosmiczna może być postrzegana jako sakramentalne objawienie Stwórcy. Byłaby to mowa Boga poprzez ewolucyjny świat. Kosmos jest pełen wydarzeń. Nie są one „traceniem czasu” w teleologicznym rozwoju, ale wyzwaniem możliwości obecnych w naturze. John Haught mówi w tym kontekście

o „kosmicznej przygodzie” [Haught 1984]. Objawienie chrześcijańskie posiada charakter historyczny, ale wydaje się uzasadnioną możliwością dylatacji perspektywy historyczności. Całość historii kosmosu zawiera wydarzenia niezwykle ważne dla człowieka. Dzieje widziane jako jedność, łącznie z etapem przedhistorycznym, nie wydają się wychodzić poza ramy teologicznych wniosków wynikających np. z lektury Rdz 1. Także tam historia stworzenia ukazana jest przede wszystkim nie jako wydarzenia same w sobie, ale jako preludium historii zbawienia. Z drugiej strony życie w kosmosie nie jest niespodzianką – jest jakością umożliwiającą przez warunki początkowe znanego nam wszechświata. Teologia może interpretować ten stan we właściwych dla siebie kategoriach jako np. obietnicę, która była związana ze światem od samego początku. Nowość w takim układzie wyłania się stopniowo i jest rzeczywista, ale zostaje wpisana w naturę świata, który odpowiada na Boży plan i wezwanie (*responsiveness of creation*) [Morandini 2007, 105–107]. Sakramentalność w perspektywie ewolucyjnej ukazuje moc Boga. Ewolucja, która jest otwarta na nowość, może stanowić znak bogactwa daru Stwórcy, który to dar mógłby się „nie zmieścić” w ramach kosmosu rozumianego statycznie. Kosmos, który pozostaje dynamiczny, może stać się również znakiem-zapowiedzią obietnicy Boga, która nie ogranicza się tylko do wymiaru antropologicznego. Kosmos nie mówiłby tylko o Bożym istnieniu, ale także o obietnicy ostatecznej nowości, która jest związana z całością dzieła stworzenia [Haught 1993, 157–158]. Ewolucyjna perspektywa sakramentalności nie wymaga wkraczania w szczegóły zjawiska ewolucjonizmu – jest ogólną refleksją nad samym fenomenem.

7. Sakramentalność świata w kontekście Eucharystii i odpowiedzialność eklezjalna

Wszelka sakramentalność posiada zawsze odniesienie do sakramentów-rytów, gdzie spotkanie człowieka z Bogiem posiada najgłębszy wymiar i gdzie zawsze obecne są elementy materialne. Można powiedzieć, iż liturgia wykorzystując w obrzędzie wspólnotowym elementy materialne obiektywizuje i uspołecznia indywidualne doświadczenie sakramentalne. Pośród siedmiu sakramentów-znaków szczególne znaczenie, nie tylko ilustracyjne, posiada Eucharystia. Wyrazistość elementu materialnego, który poprzez przemianę staje się nośnikiem transcendencji jest tam wyjątkowo widoczna. Wymiar materialny komunikuje życie i miłość. Chleb i wino stają się znakami urzeczywistniającymi obecność Boga, na poziomie doświadczenia zmysłowego pozostając jednak niezmiennymi [Morandini 1999, 134; George 1990, 45–55]. W centrum zainteresowania znajduje się tajemnica przemiany. W literaturze możemy znaleźć interesujące interpretacje przemiany eucharystycznej w kontekście rozważań na temat sakramentalności świata. Artur Peacocke wskazuje np. na łączność eucharystyczną, która wiąże celebrującą wspólnotę z celem Boga. Podczas celebracji, w czasie której najważniejszym momentem

transformacyjnym jest przemiana chleba i wina, ma miejsce także ukierunkowanie wspólnoty ku celowi wyznaczonemu przez Boga. Zostaje przy tym wykorzystana, zrealizowana potencjalność, jaką posiadają chleb i wino należące do materii świata. Przemienione chleb i wino budzą jednocześnie zaangażowanie wspólnoty a dodatkowo ukierunkowują ją eschatologicznie – ku pełnej i ostatecznej realizacji Bożego planu [Peacocke 2001, 151–152].

Eucharystia jest znakiem przeobstwienia całej rzeczywistości, co znajduje swoje szczególne odniesienie w teologii prawosławnej. Jest rzeczywiście uczcą nowego stworzenia. Wynikająca z eucharystycznej celebracji dynamika, która prowadzi do uświęcania świata (także jako chrześcijańskie zadanie), stanowi natomiast ruch przeciwny w stosunku do dostrzegania sakramentalności świata: sakrament poprzez wykorzystanie elementu materialnego uświęca go uświęcając jednocześnie świat. Oczywiście sakramenty uczą również dostrzegania sakramentalności świata.

Interesująca jest eucharystyczna interpretacja sakramentalności świata dokonana przez Rudolfa Bruna. Także on nawiązuje do znaczenia elementów materialnych Eucharystii, które stają się nośnikiem transcendencji. Sakramentalność świata oznacza możliwość dostrzeżenia w rzeczywistości materialnej nowej, dodatkowej funkcji, nieoczywistej od samego początku i niebędącej pierwszym przeznaczeniem wymiaru materialnego – taki jest niewypowiedziany punkt wyjścia rozważań autora. Pojawia się więc, lub jest rozpoznawana, „nowość” (*novelty*) w ramach znanej rzeczywistości. R. Brun nawiązuje w swojej refleksji do sposobu, w jaki powstaje nowość w ramach procesu ewolucyjnego, gdzie ewolucja tworzy nowe jakości poprzez reintegrację elementów: np. cząstki elementarne tworzą atomy, atomy cząsteczek, te z kolei po zintegrowaniu życie. Jednocześnie w dynamicznej przyrodzie występuje samopodobieństwo choć nie linearność w rozwoju. Powstają własności nieistniejące wcześniej, przed integracją. Integracja powoduje, iż elementy osiągają pewien poziom rzeczywistości, który był dla nich niedostępny w pojedynkę. Szczytem tak rozumianego rozwoju ewolucyjnego jest samoświadomość. Także Eucharystia, zdaniem Bruna, ukazuje podobieństwo do procesu ewolucyjnego rozwoju. Konsekracja oznacza twórcze przekształcenie elementów, ich integrację, która jednocześnie wynosi je na wyższy poziom rzeczywistości. Powstaje nowa jakość, przy czym istniejące poprzednio elementy nie zostają zniszczone, wchłonięte [Brun 2002, 179–183.188]. Z pewnością *omnis comparatio claudicat*, ale propozycja zasługuje na uwagę z racji na powszechne w sakramentologii rozumienie przemiany eucharystycznej jako wykraczającej poza ściśle znaczenie transsubstancjacji, a będącej zapowiedzią ostatecznej przemiany całej rzeczywistości materialnej. Eucharystia poprzez aspekt przemiany elementów materialnych ukazuje ponadto, iż „przemija postać tego świata” (1 Kor 7,31). Ukazuje, jakie jest ostateczne przeznaczenie rzeczy. W tym sensie wskazuje także na duchowość jako na konieczne odwrócenie się od obecnej postaci świata; nie od rzeczy jako takich, lecz od ich obecnego kształtu, który jest nieostateczny.

W ten sposób duchowość eucharystyczna nie będzie oznaczała odwrócenia się od świata, lecz przeciwnie: staje się punktem wyjścia dla teologii autentycznego zaangażowania, które przekształca „świat rzeczy”.

Patrząc na kwestię w szerszej perspektywie – nie tylko eucharystycznej – teologia sakramentalna ukazuje potencjalność elementów świata. Jest to symbolicznie ujęta potencjalność całej materialnej rzeczywistości, uwolnienie zawartych w niej możliwości [Habgood 2007, 51-52].

Odniesienie do sakramentów-rytów posiada jeszcze jeden aspekt: celebrowanie odbywa się w kontekście oddania chwały Bogu. W tym sensie sakramenty stają się, i coraz bardziej powinny stawać się, podziękowaniem za dzieło stworzenia. Liturgia chrześcijańska nie alienuje ze świata. Co więcej, jest szansą ukazania doświadczenia natury jako przestrzeni działania Ducha Świętego. W tym sensie tradycyjne katolickie włączanie w cykl świąt elementów ludowych, w przeszłości związanych z wymiarem agrarnym, posiada swój głęboki sens, którego liturgia nie powinna tracić w społeczeństwie postindustrialnym. Gdy dzisiaj ponownie pojawia się temat celebrowania eucharystycznej jako skierowanej *versus orientem*, jest to jedna z kwestii dotyczących wagi elementów naturalnych dla czytelności celebrowania, szukania zrozumiałych sposobów oddania jej najgłębszego sensu. Liturgia chrześcijańska posiada charakter historyczny (por. *memoria*), ale w swym symbolicznym wyrazie urzeczywistnia się poprzez konkretne elementy materialne o bardzo różnym charakterze.

Biorąc pod uwagę sakramentalny charakter stworzenia rodzi się także kwestia odpowiedzialności eklezjalnej w tym kontekście. Kościół jest wspólnotą będącą profetycznym znakiem eschatycznej integracji całego stworzenia. Sakramentalność Kościoła posiada także ten szczególny wymiar, na który teologia dzisiaj zwraca uwagę. Kościół jest również sakramentem stworzenia oczekującego swojego wybawienia. Bycie proroczym znakiem eschatologicznej przemiany realizuje się m.in. poprzez celebrowanie sakramentów-rytów, gdzie element materialny symbolicznie oznacza ostateczną przemianę całego stworzenia. W tym kontekście np. zaangażowanie ekologiczne Kościoła powinno być wynikiem nie tylko rozumienia wartości natury jako stworzenia, ale także ostatecznego przeznaczenia całej rzeczywistości stworzonej [Morandini 1999, 203-207].

8. Zakończenie

Teologia, która w szczególny sposób zobowiązana jest do występowania przeciwko temu, co nazywane jest obecnie często kosmicznym pesymizmem podkreślającym brak całościowego sensu wszechświata, uwypukla dzisiaj mocno sakramentalny charakter świata rozumianego jako natura. Dalecy jesteśmy dzisiaj od antropologicznej koncentracji przy interpretacji stworzenia. Jednocześnie temat sakramentalności świata ukazuje ewolucję teologicznego terminu sakramentalności, który od długiego już czasu nie ogranicza się do rytów Kościoła.

Jeżeli chodzi o postawione na początku pytania dotyczące 1) zasadności, 2) znaczenia oraz 3) zakresu określenia sakramentalność w odniesieniu do świata, trzeba wskazać, iż

- 1) sakramentalność świata wpisuje się w szerokie rozumienie sakramentalności obecne we współczesnej teologii, nie tylko katolickiej. Punktem wyjścia dla szerokiego ujęcia było użycie kategorii sakramentalności w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła oraz dostrzeżenie sakramentalnego charakteru całej ekonomii zbawienia. Bóg przemawia do człowieka poprzez znaki. Nie są to znaki arbitralne. Są one związane z wolą Bożą i w pełnym tego słowa znaczeniu są „mówieniem” do człowieka. Kategoria sakramentalności jest wewnętrznie zróżnicowana i posiada różne stopnie „intensywności”. W ramach tego wewnętrznego zróżnicowania jest miejsce, na drodze analogii, także na sakramentalność odnoszoną do pojęcia świata. Również świat-natura jest znakiem, który posiada zdolność komunikowania transcendencji.
- 2) Jeżeli chodzi o znaczenie określenia sakramentalności w przypadku świata, trzeba stwierdzić, iż świat jest znakiem mówiącym o Stwórcy. Jest to swoista *locutio mundi*, która dotyka szerokiej przestrzeni ludzkiego doświadczenia. W swym ostatecznym wymiarze jest zaś ona mową Boga do człowieka, gdyż sakramentalność natury jest wpisana w stwórczy plan – świat miał być taki i człowiek miał być taki. Sakramentalność odczytywana przez człowieka prowadzi zaś do doświadczenia Bożego działania. Świat staje się objawieniem działania Ducha Stworzyciela, który przenika całość rzeczywistości. Tak rozumiany świat staje się także przestrzenią, która pośredniczy łaskę – tę człowiek może otrzymać również „poprzez świat”. Sakramentalność ukazując Boży porządek w świecie i pozwalając na komunikację transcendencji jest jednym z wymiarów, dzięki któremu teologia może nadal mówić o tym, co w tradycyjnej terminologii zostaje przedstawiane jako dobroć stworzenia. Sakramentalność w odniesieniu do rozumienia świata jest jednak także doświadczeniem indywidualnym, choć podzielanym stosunkowo powszechnie. Jego istotą jest „danie się ponieść światu”, w głąb, ku transcendencji, ku Tajemnicy.
- 3) Kwestia zakresu terminu sakramentalność świata wymaga rozróżnienia pomiędzy wiedzą o świecie a osobistym doświadczeniem. Wiedza pochodzi z zakresu nauk szczegółowych; może ona pomóc w rozumieniu świata także w kontekście wiary. Doświadczenie będzie wymykało się empirii. Proste doświadczenie nieskończoności pod wpływem kontaktu z naturą jest najbardziej podstawowym momentem sakramentalnym. Sakramentalność może jednak odwoływać się do różnych elementów natury lub danych o niej, o których mówią także nauki przyrodnicze. Ma to miejsce szczególnie wówczas, gdy refleksja filozoficzna będzie potrafiła ukierunkować wnioski nauk przyrodniczych tak, iż teologia w ramach własnych kompetencji będzie odczytywała je np. jako plan lub tajemnicę. Może to pozwolić na ich umieszczenie w ramach kontekstu rozwiązań systematycznych. Nie chodzi przy

tym tylko o kontyngencję świata. Sakramentalność jednak w tym kontekście nie będzie prowadzić do szczegółowej teologicznej analizy czy też tylko rozumowej refleksji, ale przede wszystkim do doświadczenia transcendencji.

Literatura

1994. *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań.
- Augustyn z Hippony. [ok. 397-398]. *Contra Faustum Manichaeum*. CSEL 25, 247-797.
- Berzoza, R. 2006. *Stworzenie i ekologia*. Tłum. z hiszp. W. Ciak. Zeszyty karmelitańskie (36)3, 46-55.
- Brooks, M. 2009. *Born Believers: How Your Brain Creates God*. New Scientist nr 2694 z 04.02, 30-33.
- Brun, R. 2002. *Cosmology, Cosmic Evolution, and Sacramental Reality: a Christian Contribution*. *Zygon* (37)1, 175-192.
- Chauvet, L.-M. 1988. *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*. Tłum. z fr. D. Mosso. Torino.
- Chauvet, L.-M. 1995. *Symbol and Sacraments: a Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*. Tł. z fr. P. Madigan. Collegville.
- Coyne, G. V. Heller M. 2007. *Pojmawalny Wszechświat*. Tłum. z ang. R. Sadowski. Warszawa.
- Dembowski, H. 1985. *Natürliche Theologie – Theologie der Natur. Erwägungen in einem weiten Feld*. *Evangelische Theologie* (45) 224-248.
- Dola, T. 1995. *Kościół sakramentem Trójjedynego Boga*, *Roczniki Teologiczne* (42)2, 77-87.
- George, K. M. 1990. *Towards an Eucharistic Ecology*. W: *Justice, Peace, and the Integrity of Creation: Insights from Orthodoxy*, red. G. Limouris, 45-55. Geneva.
- Grillmeier, A. 1975. *Christ in Christian Tradition*. T. 1. *From Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Tłum. z niem. J. Bowden. London.
- Habgood, J. 2007. *A Sacramental Approach to Environmental Issues*. W: *Liberating Life. Contemporary Approaches to Ecological Theology*, red. Ch. Birch, W. Eakin, J. B. McDaniel, 46-53. Maryknoll (NY).
- Haffner, P. 1999. *The Sacramental Mystery*. Leominster.
- Hart, J. 2006. *Sacramental Commons: Christian Ecological Ethics*. Lanham (Maryland).
- Haught, J. 1984. *The Cosmic Adventure: Science, Religion and the Quest for Purpose*. New York.
- Haught, J. 1993. *Mystery and Promise. A Theology of Revelation*. Collegeville (Minnesota).
- Haught, J. 2006. *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*. Cambridge.
- Herbert, G. [+1633] 1994. *Works of George Herbert*. Wordsworth.
- Ireneusz z Lyonu. [ok. 180]. *Adversus haereses*. PG 7, 433-1225.
- Irwin, K. W. 1994. *The Sacramentality of Creation and the Role of Creation in Liturgy and Sacraments*. W: *Preserving the Creation. Environmental Theology and Ethics*, red. K. W. Irwin, E. D. Pellegrino, 67-111. Washington.
- Jan Paweł II. 1998. *Fides et ratio*. Watykan.
- Kerr, H. T.; Mulder, J. M. 1994. *Famous Conversions: the Christian Experience*. Grand Rapids.

- Kessler, H. 2006. *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*. Paderborn.
- Leuzzi, L. 2008. *Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*. Roma.
- Martinez, G. 2004. *Signs of Freedom. Theology of Christian Sacraments*. Mahwah (NY).
- Morandini, S. 1999. *Nel tempo dell'ecologia. Etica teologica e questione ambientale*. Bologna.
- Morandini, S. 2007. *Teologia e fisica*. Brescia.
- Noll, R. R. 1999. *Sacraments. A New Understanding for a New Generation*. Mystic (Connecticut).
- Orygenes. [ok. 246-48] 1986. *Przeciw Celsusowi*. Tłum. z gr. S. Kalinkowski. Warszawa.
- Osborne, K. B. 1999. *Christian Sacraments in a Postmodern World. A Theology for a Third Millenium*. New York.
- Peacocke, A. 2001. *Paths from Science towards God. The End of All Our Exploring*. Oxford.
- Pedersen, O. 1992. *Księga natury*. Zagadnienia filozoficzne w nauce (14) 19-50.
- Pius XII. 1950. *Humani generis*. Acta Apostolicae Sedis (42) 561-578.
- Polkinghorne, J. 1998. *Belief in God in an Age of Science*. New Haven (CT) – London.
- Scheele, P.-W. 1987. *Die Schöpfung als Buch Gottes. W: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, red. W. Beier i in., 97-114. St. Ottilien.
- Semmelroth, O. 1953. *Die Kirche als Ur-Sakrament*. Frankfurt a. M.
- Temple, W. 1934. *Nature, Man and God*. Edinburgh.
- Tillich, P. 1994. *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*. Tłum. z niem. J. Zychowicz. Kraków.
- Tomasz z Akwinu. [ok. 1266] 2003-2007. *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*. T. 1-2. Tłum. z łac. Z. Włodek, W. Zega. Poznań.
- Tomasz z Akwinu. [1265-1274] 1962-1986. *Suma teologiczna*. Tł. z łac. *auctores vari*. Londyn.
- Vorgrimler, H. 1992. *Sacramental Theology*. Tłum. z niem. L. Maloney. Collegeville (Minnesota).

Locutio mundi: Meaning and Range of the Concept of Sacramentality of the World

Summary

The aim of the article is to analyse the legitimacy of the use of the term sacramentality in the case of the world as well as its meaning and possible range.

Nature that surrounds man has an ambiguous character: on the one side it provokes fright because of its destructive power, on the other side – and this is probably a much more common experience – it is an object of admiration which can lead to the experience of transcendence and subsequently also to faith. In a way the world speaks to rational man and this quality is described very often in theology as the

sacramentality of the world. The term requires today more precision, particularly concerning its relation to other commonly accepted sacramental dimensions in modern theology: sacramentality of Christ, sacramentality of the Church and of course that of seven sacraments-rites. Its relation to a widely understood sacramentality of the history of salvation must also be considered.

As a result of the reflection, usage of the term sacramentality of the world seems to be totally justified. It fulfils the necessary aspects which refer to the phenomenon of sacramentality present in modern theology, maintaining its own character: the world is sacramental *a priori*. Its sacramentality does not require an act of institution. The world needs much more its reader who is human being. In all the other three cases (Christ, the Church and seven sacraments) a previously neutral dimension (human nature or matter) is transformed into a new quality by God's decision (although each of the above mentioned cases is very different from the others).

The meaning of the sacramentality of the world is associated with personal experience: nature can lead the thought of man very far. It is able to provoke existential questions but also suggests answers thus becoming a stage of a particular experience in which the world speaks to man. Such *locutio mundi* means that the material world is a medium by which in reality God speaks and the world may become a dimension of the encounter with the infinity.

The question of the range of the term requires a distinction between the knowledge of the world which comes from the natural sciences and personal experience. The latter can also be partially based on scientific knowledge but at the same time it remains always a subjective phenomenon. The concept of sacramentality of the world embraces a wide ambit of possibilities which direct human thought towards the transcendence. Today's theological reflection indicates also that not only the Universe or the world as a whole can be witnesses of the transcendence; also some particular internal processes like evolutionary development may provoke existential reflection.